



# Freies Christentum

*Auf der Suche nach  
neuen Wegen*

60. JAHRGANG – HEFT 5  
SEPTEMBER / OKTOBER 2008

ISSN 0931-3834

---

# Freies Christentum

*Auf der Suche nach neuen Wegen*

SEPTEMBER / OKTOBER 2008

---

## INHALT

- Elementare Aussagen des freien Christentums** 113  
Wolfram Zoller: **Der kleine und der große Geist** 116  
Wolfgang Pfüller: **Mehrfache Religionszugehörigkeit?** 122  
Andreas Rössler: **Die Idee eines „unbewussten Gottes“  
bei dem Philosophen Eduard von Hartmann** 130  
**Leser-Echo** 139 **Termine** 140  
Dritte Umschlagsseite: **Der Bund für Freies Christentum  
im Spiegel von Lexikonartikeln**

### **Zweimonatschrift des Bundes für Freies Christentum e. V.**

Internet: [www.bund-freies-christentum.de](http://www.bund-freies-christentum.de)

### **Präsident**

Professor Dr. Werner Zager  
Alzeyer Straße 118, 67549 Worms

### **Geschäftsführung**

Karin Klingbeil  
Felix-Dahn-Straße 39, 70597 Stuttgart  
Telefon 0711 / 762672, Fax - 7655619  
E-Mail: [info@tempelgesellschaft.de](mailto:info@tempelgesellschaft.de)

### **Druck**

Maisch + Queck  
Benzstraße 8, 70839 Gerlingen

### **Anschriften der Autoren**

Pfarrer Dr. Wolfgang Pfüller  
Am Ramsberg 11, 99817 Eisenach

Oberstudienrat i.R. Wolfram Zoller  
Ulrich-von Hutten-Straße 61,  
70825 Korntal-Münchingen

### **Schriftleitung**

Dr. Andreas Rössler, Oelschlägerstraße 20,  
70619 Stuttgart, Tel. 0711/4 78 06 47  
E-Mail: [drandreas.roessler@t-online.de](mailto:drandreas.roessler@t-online.de)

---

# Wort des Schriftleiters

---

## Elementare Aussagen des freien Christentums

*Dieses Jahr wird der Bund für Freies Christentum 60 Jahre alt: Er wurde am 21. bis 23. September 1948 in Frankfurt am Main gegründet. Das Jubiläum wird bei der Jahrestagung am 26. bis 28. September 2008 in Hofgeismar begangen. Das „Wort des Schriftleiters“ besteht aus diesem Anlass diesmal darin, einige offizielle Äußerungen des Bundes für Freies Christentum aus dessen nunmehr 60-jährigen Geschichte zu zitieren, in denen – nach Meinung des Schriftleiters – klar und zukunftsweisend Grundanliegen des freien Christentums ausgedrückt sind. Bei der Auswahl der Basissätze wurde versucht, inhaltliche Verdopplungen zu vermeiden. (Auf der dritten Umschlagsseite wird aus Lexikonbeiträgen zitiert, in denen der Bund für Freies Christentum behandelt wird.)*

Der aus dem Geist Jesu Christi lebende Glaube lässt sich nicht in starren Formen von Dogmen und Bekenntnissen einfangen, sondern kann nur dort zur Wirkung kommen, wo das an Gott gebundene Gewissen sich in freier Entscheidung zum Evangelium als der frohen Botschaft von der erlösenden Gnade und Liebe Gottes bekannt hat.

*(Allgemeine Entschließung des „Deutschen Kongresses für Freies Christentum“, September 1948, FrChr 1988/5, S. 90 f; dort S. 90)*

Es gibt gute und schlechte Bezeugung der frohen Gottesbotschaft Jesu, echte und unechte, entfaltende und entstellende, fördernde und verderbende. Diese Erkenntnis vermittelt uns das Neue Testament selbst in dem Verständnis, das uns in der modernen Zeit die theologische Wissenschaft erarbeitet hat, welche die Wahrheit suchte in vorbildlicher Selbstlosigkeit und in dem verpflichtenden Wissen darum, dass Gott nicht ein Gott der Gewohnheit, sondern der Wahrheit ist. *(Weg und Ziel unserer Arbeit. Erarbeitet auf dem „Deutschen Kongress für freies Christentum“, September 1948, FrChr 1988/5, S. 91 f; dort S. 91)*

Keiner hat die Gefahr der Dämonisierung der kirchlichen Hilfsmittel, mögen sie „Schrift“, „Bekenntnis“, „Kult“, „Amt“, „Verfassung“ oder sonst wie heißen, so klar erkannt wie Jesus, keiner das dämonisierende Treiben der „Schriftgelehrten“ und unpriesterlichen Priester so gezeißelt wie er.

*(Weg und Ziel unserer Arbeit, 1948, a.a.O.)*

Die Freiheit der Entscheidung und die Wahrhaftigkeit der Überzeugung sind unveräußerliche Merkmale evangelischen Glaubens.

*(Entschließung des IV. Deutschen Kongresses für freies Christentum, 30. September 1954, FrChr 1988/5, S. 92 f; dort S. 93)*

Bei aller Toleranz für jedes Zeugnis echter Begegnung mit dem Heiligen wissen wir uns geschieden von allem, was der in Jesus kundgewordenen Gottesliebe widerspricht.

*(Zur Klärung über den Bund für Freies Christentum, 1964, FrChr 1988/5, S. 93 f; dort S. 94)*

Erkenntnisse der theologischen Forschung wie durch die gesamte Wissenschaft erarbeitete Einsichten dürfen in der Kirche nicht verleugnet werden, weil sie angeblich den Glauben schädigen könnten.

Niemand von uns will das Evangelium in seinem eigentlichen Gehalt auflösen; vielmehr sucht jeder Verantwortungsbewusste, es für unsere Zeit recht herauszustellen.

*(10. Kongress des Bundes für freies Christentum, 1966. Erklärung zur kirchlichen Lage, FrChr 1988/5, S. 94)*

Viele Bekundungen aus Vergangenheit und Gegenwart erweisen, dass in der Begegnung mit Jesus die liebende Zuwendung und der fordernde Anruf Gottes erfahren werden. Lösende und heilende Kräfte gehen von ihm aus, er weckt Hoffnung und Zuversicht, er ruft zu vorbehaltloser Menschlichkeit. Das Geheimnis seines Wesens und Wirkens, seines Leidens und seiner Todesüberwindung wird niemand ergründen. Die Versuche, das Besondere in seiner Erscheinung in symbolhaften Worten auszudrücken, haben immer wieder Sinn und Recht. Die Ergebnisse solcher Versuche dürfen nicht als „ewige Wahrheiten“ missverstanden und zum Glaubensgesetz gemacht werden.

*(Hanauer Sätze zur religiösen und kirchlichen Erneuerung, November 1968, FrChr 1988/5, S. 94-96; dort S. 95)*

Wir erstreben ein neues Verhältnis auch zu den nichtchristlichen Religionen. Wenn diese vielfach als bloßer menschlicher Wahn oder Irrtum abgetan werden, so erscheint uns dies als eine Anmaßung, die dem Geist Jesu widerspricht.

*(Hanauer Sätze zur religiösen und kirchlichen Erneuerung, 1968, a.a.O.; dort S. 96)*

Freies Christentum setzt sich ein für eine Toleranz, die jedem das Recht zur Vertretung seiner religiösen oder weltanschaulichen Überzeugung einräumt, jede menschliche Abwertung Andersdenkender ausschließt und grundsätzlich zugesteht, dass Heil auch außerhalb einer organisierten Kirche zu finden ist.

*(Was will der Bund für Freies Christentum?, 1975, FrChr 1988/5, S. 96 f; dort S. 97)*

In jeder der großen Religionen, die für ein unbefangenes Urteil sämtlich auf Offenbarung zurückgehen, kommt ein bestimmter Aspekt *der* Religion – des Göttlichen bzw. menschlicher Gotteserfahrung – in besonderer Weise zum Ausdruck. Die Religionen sind deshalb auf Ergänzung angelegt. Freies Christentum sucht den Dialog mit Vertretern anderer Religionen, um von ihnen zu lernen, wo die eigene Religion solcher Ergänzung bedarf. Gerade wer überzeugt ist, im Christentum die Religion der „Erfüllung“ zu haben, wird sich gerne darauf hinweisen lassen, wo er in seiner religiösen Verwirklichung hinter dem eigenen Anspruch zurückbleibt.

*(Leitsätze des Bundes für Freies Christentum, 1982, FrChr 1988/5, S. 98-100; dort S. 99 f)*

Freies Christentum sieht sowohl in der Nachfolge des historischen Jesus von Nazaret und dem Bemühen um die „Sache Jesu“ als auch in der Verehrung des Christus als des uns zugewandten Angesichtes des verborgenen Gottes (kosmischer oder mystischer Christus) legitime Formen des Christentums.

*(Leitsätze des Bundes für Freies Christentum, 1982, a.a.O., dort S. 100)*

Der Bund für Freies Christentum sucht christliche Freiheit in vier Schwerpunkten zu fördern:

1. Freiheit von allen „dogmatischen“ Fixierungen, die Menschlichkeit und offenes Miteinander hindern;

2. Freiheit zur Aneignung der christlichen Überlieferung in der Weise, dass der „Geist“ Vorrang hat vor dem „Buchstaben“ (2. Korinther 3,6 und 17);

3. Freiheit des Gewissens und der Religionsausübung innerhalb wie außerhalb der Kirche, im eigenen Einflussbereich wie weltweit;

4. Freiheit, Menschen anderen Glaubens lernbereit und ohne Berührungsängste zu begegnen: mit dem Ziel, sich gegenseitig näherzukommen und einander besser zu verstehen; im gemeinsamen Offensein für den unbedingten Grund der Wahrheit.

*(Faltblatt des Bundes für Freies Christentum vom 15. Februar 1997)*

Zeitgemäßer Glaube muss frei sein:  
frei von der Fesselung durch Glaubensformen vergangener Zeiten; frei für neue Ausdrucksformen; frei von autoritären religiösen Herrschaftsstrukturen; frei für Offenheit zum Gespräch; frei von unduldsamer Vereinnahmung der anderen; frei für das Bemühen, voneinander zu lernen; frei von dem Irrtum, der Mensch sei das Maß aller Dinge; frei für den Gott, den wir in Jesus als befreiende Liebe erfahren.

*(Faltblatt des Bundes für Freies Christentum, 2006, FrChr 2006/4, S. 106 f; dort S. 106)*

Wir [der Bund für Freies Christentum] sind ein Zusammenschluss von Christen, die sich für eine persönlich verantwortete, weltoffene Form des christlichen Glaubens einsetzen. Dabei ist uns „Freiheit“ zum Leitmotiv geworden, unter dem wir die wegweisenden Überlieferungen der Bibel, der Reformation und der Aufklärung verbunden sehen.

*(Faltblatt des Bundes für Freies Christentum, 2006, a.a.O.)*

---

**Wolfram Zoller**

---

## Der kleine und der große Geist

---

*Gedanken zu Apostelgeschichte 2,22-39*

---

*Über den zweiten Teil der Pfingstpredigt des Apostels Petrus hielt Oberstudienrat i.R. Pfarrer Wolfram Zoller am 12. Mai 2008 (Pfingstmontag) in der Christuskirche zu Korntal eine Predigt, die im Folgenden dokumentiert wird. (Aus Platzgründen kann der Bibeltext hier nicht abgedruckt werden.)*

Die Geburt Jesu und seine Auferstehung nach seinem qualvollen Tod, das sind wohl die Grundpfeiler unseres christlichen Glaubens. Aber was soll man sich unter dem „Heiligen Geist“ eigentlich vorstellen? Das Wort „Geist“ hat ja verwirrend verschiedene Bedeutungen: Wir sprechen von geistreichen Menschen, gleichzeitig aber auch von Geistern im Sinn von Dämonen. Und dann gibt es noch ganz dinglich Weingeist und andere „geistige“ Getränke. Was ist denn überhaupt „Geist“? Erklären lässt sich dieses geheimnisvolle Wunder freilich nicht, wohl aber beschreiben.

Suchen wir doch einfach nach dem gemeinsamen Nenner dieser verschiedenen Wortbedeutungen: In allen Fällen geht es um etwas Unsichtbares, das aber doch die Ursache von ganz konkreten Auswirkungen ist. Wir sehen nicht den Geist einer Geistesgröße, aber wir bewundern ihre Schöpfungen in Kunst oder Wissenschaft. Manche Leute glauben den Einfluss böser Geister zu verspüren, aber sie bleiben im Verborgenen; und ein Glas Schnaps sieht genau gleich aus wie gewöhnliches Wasser, aber beim Trinken ist die Wirkung dann völlig verschieden.

Bleiben wir beim Menschen: Da ist „Geist“ also die verborgene Quelle der Kraft, mit der wir uns schöpferisch betätigen, mit der wir unser Leben und unsere Welt gestalten. Alles Schöpferische aber ist immer mit Freiheit verbunden, mit der wir unsere je eigene Welt schaffen - der eine so, der andere so. „Geist“ ist daher mehr als bloß Verstand. Er ist das, was uns Menschen zu Wesen macht, die bewusst ihr Leben gestalten mit ihrer wunderbaren Entscheidungsfreiheit. Er ist die Grundlage dafür, wie wir unsere Welt sehen und in ihr handeln. Er ist die Kraft und die Motivation unserer Lebensgestaltung.

### **Zielgerichtete Kraft**

In welchem Verhältnis steht nun unser Menscheng Geist zum Heiligen Geist, zu Gottes Geist? Das wird begreiflich, wenn wir noch ein weiteres Merkmal von „Geist“ näher betrachten. Unser Geist ist ja nicht eine Quelle von blinder Kraft - das wäre ja nur ein naturhafter Trieb. Geist ist, weil mit Freiheit verbunden, immer zielgerichtete Kraft. Er gibt immer eine Ausrichtung mit. Er hat einen Inhalt, einen Sinn, wodurch unser Leben eine Bedeutung erhält - fragt sich nur welche!

Wonach also richtet sich unser Geist aus? Nach unseren Vorlieben und Vorteilen, nach dem Lustprinzip, also nach uns selber? Oder richtet er sich nach Größerem aus, etwa der Familie oder unserer Gruppe oder unserer Nation - wo dann das Verantwortungsprinzip zur Geltung kommt? Wir leben ja nicht als Robinsons auf einsamen Inseln, sondern in Zusammenhängen. Eben an diesem Punkt kommt der Heilige Geist ins Spiel.

Im Johannesevangelium heißt es: „Gott *ist* Geist“. Damit ist gesagt: Gott *hat* nicht nur schöpferische und sinngebende Macht wie wir, er *ist* vielmehr nichts anderes als pure schöpferische und sinngebende Macht und damit der Ur-Grund von allem, was ist. Darum nennen wir ihn den Schöpfer und meinen damit: Er ist, wie Paul Tillich sagte, die Macht des Seins, das Ja des Seins gegen das Nicht-Sein, das Ja zu Entstehung und Aufbau, das freilich, so weit Schöpfung im

Fluss der Zeit geschieht, auch den Abbau und das Vergehen in sich schließt, weil sonst das Leben im ewig Gleichbleibenden erstarren müsste. Aber das Vergehen ist nicht gleichgewichtig mit dem Werden. Es hat dem Werden zu dienen. Das Nein ist im Ja Gottes aufgehoben, auch wenn wir dieses Geheimnis nie auflösen können. Gottes Geist ist der Geist des Ganzen, der Geist des letzten Zusammenhangs von allem, was ist. Dieser Geist ist - so lehrt uns die Bibel - das große liebende Ja Gottes: „Ich bin der Herr, dein Gott“. Dieses Ja hält alle Dinge zusammen.

### **Vom Ganzen der Schöpfung her denken und handeln**

Uns aber - das ist die umwerfende Botschaft der Bibel - hat Gott zu seinem Bild und Gleichnis geschaffen. Darum können wir an seiner liebenden Umfassung des Ganzen der Schöpfung teilhaben, anders als die geist-lose Natur, die dem Spiel von Werden und Vergehen blind ausgeliefert ist. Uns Menschen ist also der Geist dazu gegeben, vom Ganzen der Schöpfung her zu denken und zu handeln. Gottes Wille, der das Ganze und also auch jedes Einzelne will und trägt, soll auch unseren Willen bestimmen. Die Wesen der Natur können nicht anders, als nur blind und instinktiv für ihre Selbsterhaltung und ihre Nachkommenschaft zu leben. Wir aber können anders, und es ist Gottes Wille, dass wir als seine Abbilder das Gegeneinander durchs Füreinander ersetzen, die Feindschaft durch gegenseitiges Verstehen und Beistehen, die Angst vor dem Fremden durch gegenseitige Achtung und Voneinander-Lernen. Was aber ist das andere, als was schon im Alten Testament dem Volk Israel als Wille Gottes gesagt ist: „Du sollst Gott lieben mit allen Kräften“, nämlich als deinen Gott, der das große liebende Ja zu seiner Schöpfung und seinen Menschen sagt, und du sollst deinen Nächsten lieben und bejahren wie dich selbst, weil ihm das gleiche Ja Gottes gilt wie dir selber!

Damit stehen wir mitten im Zentrum der biblischen Botschaft. Von da aus sind wir gefragt: Von welchem Geist lassen wir uns leiten? Was ist unser Maßstab, nach dem wir uns ausrichten?

Wenn wir uns dieser Frage ehrlich stellen, dann muss uns die ganze Misere und Tragik unserer Menschengeschichte aufgehen, in der wir mitbeteiligt mitten drin stehen: Wie meilenweit, ja sternenweit weg sind wir von unserer Bestimmung und vom göttlichen Geist mit unseren endlosen Kriegen, Eroberungen, Auslöschungen, Versklavungen, dieser grenzenlosen Habgier und Machtgier, dem Leben auf Kosten Anderer, dieser ewigen Geschichte des Kampfes zwischen Kain und Abel! Wir haben die schöpferische Begabung, fürs Ganze zu



denken und zu handeln, schmäzlich verraten und missbraucht für ein Leben, das immer nur ums Eigene kreist wie das jeden Tieres und jeder Pflanze. Die freilich müssen das so tun, weil sie keinen Geist haben und nur Natur sind. Wir aber haben den Geist, der über uns selber hinaus aufs Ganze hin zu sehen und zu denken befähigt und darum das Einzelne lieben kann. Doch wir leben im Widerspruch zu dem, wozu er uns letzten Endes gegeben ist.

Es ist allerdings nur natürlich, wenn der Menscheng Geist bei seinem Erwachen zunächst einmal sich selber und die eigenen Bedürfnisse im Blickfeld hat wie ein Kleinkind. Aber er nimmt sich auch später noch selber zum Maßstab, sei es als Einzelner, sei es als Clan, und sieht alles andere als feindlich an, bekämpft oder fürchtet es. Das ist eben jenes naturhafte Denken, die primitive tierische Revierbehauptung und -verteidigung. Mühsam müssen wir als Kinder lernen, uns bewusst in die größeren Zusammenhänge einzufügen und einen Teil unserer Wünsche zurückzustellen aus Verantwortung für Andere, weil sonst keine Gemeinschaft möglich wäre. Aber wir bleiben dabei eben doch weithin noch im beschränkten Radius unserer Einzel- und Gruppenegoismen verhaftet und machen uns so gegenseitig das Leben schwer oder gar zur Hölle.

Dabei hätten wir doch die gottgegebene Möglichkeit, im Maßstab des großen Ganzen zu denken und so miteinander das Leben und seine Probleme zu meistern. Aber dazu bedarf es der Einsicht in dieses große Ganze. Wären wir davon begeistert und fasziniert, dann wären wir erfüllt vom Geist des Ganzen, dem Geist Gottes.

Immer wieder in der Geschichte hat es Menschen gegeben, denen sich der Blick für dieses Ganze geöffnet hat und in denen der Geist des Ganzen, der Geist Gottes aufgeblüht ist, Menschen, die den kleinen, beschränkten Menscheng Geist in sich überwunden haben und dem großen göttlichen Geist in sich Raum gegeben haben. Richtiger gesagt: Nicht sie haben das bewerkstelligt, sondern sie haben sich dem „großen Geist“, der Wahrheit und Faszination des göttlichen Ganzen geöffnet, sind dann davon überwältigt worden und haben fortan ihr Leben von dieser neuen Ausrichtung bestimmen lassen. Denn dieser große Geist will uns ergreifen, will in uns wachsen und uns für sich gewinnen, will uns in seine Wahrheit hineinziehen und uns zu dem Ziel eines wahrhaft menschlichen Lebens hinführen, zu dem wir bestimmt sind.

Was ist die Menschheitsgeschichte anderes als ein ungeheures Ringen des großen Geistes mit dem „kleinen Geist“, das heißt des Heiligen Geistes mit unserem unheiligen Geist - ein Ringen, in dem der große Geist erst mühsam die naturhaften Eierschalen des kleinen Geistes durchbrechen und sich Raum verschaffen muss. Aber das tut er eben nicht mit der naturhaften Gewalttätigkeit unseres klei-

nen Geistes, denn Gott hat uns zur Freiheit erschaffen und zwingt uns nicht. Aber auf die Dauer hat der große Geist doch den längeren Atem, weil in der Liebe die einzig wahrhaft menschliche Lösung unserer Probleme liegt. Deswegen besitzt der große Geist eine geheimnisvolle Anziehungs- und Ansteckungskraft und befähigt Menschen dazu, sich dem Wildbach des kleinen Geistes wie ein hemmender Felsblock entgegenzustellen. Wenn sich mehrere oder gar viele solcher Blöcke zusammenfinden, kann der Sturzbach des kleinen Geistes sogar gebremst oder gar gezähmt werden, wie es einst Mahatma Gandhi gelang, als er Indien 1948 friedlich in die Unabhängigkeit führte, oder wie sich die Öffnung der Berliner Mauer 1989 als Ergebnis der christlichen Proteste friedlich vollzog.

### **Jesus: die menschliche Verkörperung des Gottesgeistes**

Keine haltlose Illusion ist das also. Nur war und ist es in der Geschichte freilich so, dass dieser Geist sich zunächst immer nur in einzelnen Menschen verwirklicht, die deshalb wütenden Protesten und Widerständen ausgesetzt sind. Dafür ist die Bibel das klassische Beispiel. Sie ist für uns ja eben deshalb Heilige Schrift, weil in ihr dieses Ringen des großen mit dem kleinen Geist exemplarisch geschildert wird: Mose mit den Zehn Geboten Gottes - wie schwer tat er sich mit diesem Volk Israel! - , aber daraus erwachsen das Gebot der Nächstenliebe und die revolutionären Sozialgesetze der Tora, Bollwerke gegen die Egozentrik der bloßen menschlichen Selbstbehauptung. Dann die Propheten und ihr hartnäckiger, oft verzweifelter Kampf für ein Leben nach diesem göttlichen Liebes- und Gerechtigkeitswillen. Und schließlich als Krönung und Summe dieser Geschichte die Gestalt Jesu, die menschliche Verkörperung des Gottesgeistes, in dem der Kampf der beiden Geister seinen dramatischen und scheinbar katastrophalen Gipfelpunkt erreichte.

Das Pfingstereignis, die Ausgießung des Heiligen Geistes, war der entscheidende Durchbruch des großen, Heiligen Geistes durch die Widerstände unseres kleinen egozentrischen Menschengestes. Ohne diesen Durchbruch wäre Jesus eine Randfigur der Geschichte geblieben und heute längst vergessen. Denn vordergründig gesehen hat er mit seinem Kampf ja eine vernichtende Niederlage am Kreuz erlitten. Aber der große Gottesgeist, der in ihm lebte, konnte durch diese scheinbare Katastrophe nicht vernichtet werden, im Gegenteil: Indem Jesus sein Ringen um eine Durchsetzung des großen Geistes mit seinem Leben bezahlt hat, hat dieser Geist in ihm seine menschlichste und endgültige Verkörperung gewonnen. So war Pfingsten das Ereignis, durch das die verstörten Jünger erlebt haben: Jesus lebt, weil Gottes Geist in ihm - gerade in seinem Lebensopfer -

gegen alle Widerstände und gegen die Grenzen des Todes lebendig wirkt. Deshalb müssen wir jetzt erst recht das Unsere tun, um den Kampf Jesu fortzusetzen und dem Heiligen Geist unter uns Platz zu schaffen, damit der Mensch werde, wozu ihn Gott bestimmt hat.

### **Freie Kinder Gottes - vom Ja der Liebe geprägt**

Da tritt also Petrus auf, der doch erst kürzlich Jesus so feige verleugnet hatte und jetzt begeistert ein leidenschaftliches Zeugnis für seinen Herrn in aller Öffentlichkeit ablegt und seinen Volksgenossen begreiflich zu machen versucht, dass mit Jesus und seinem Geist ein Durchbruch zu einer neuen Welt geschehen ist, an dem alle teilhaben sollten. Er ist ein Musterbeispiel dafür, wie der große Geist einem Menschen neue Dimensionen der Erkennens eröffnet und ihn zu Gottes Botschafter beruft.

Bei den Hörern seines Wortes zeigt sich das Wirken dieses Geistes dann darin, dass vielen dieser Menschen schlagartig bewusst wird, wie widergöttlich ihr bisheriges Leben war. So fragen sie angesichts der Dimension ihrer Verkehrtheit erschreckt: „Was sollen wir tun?“ Wir sind doch so gefangen in den Fesseln unserer Bedürfnisse und Antriebe und unseres kleinen Geistes - wie sollen wir daraus frei werden? So bewirkt Gottes Geist nüchterne Selbsterkenntnis und das Fragen nach rettenden Auswegen aus unserer Misere.

Petrus gibt Antwort darauf: „Tut Buße“, kehrt um von eurer bisherigen Lebensausrichtung, „und lasst euch taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden“, lasst euch hineinnehmen in die Gemeinschaft des großen Geistes Gottes, der von Jesus ausgeht, lasst euer altes Leben untergehen im Reinigungswasser der Taufe! Denn Gottes große Liebe umfängt, vergibt und heilt euch und schenkt euch so eine ganz neue Lebensperspektive. Und wenn ihr erfahren habt, wie Gottes Ja euch trägt und ihr nicht mehr leistungsorientierte Lohnarbeiter Gottes seid, sondern freie Kinder Gottes mit vollem Heimatrecht in seinem Haus, dann wird auch euch Gottes großer Geist erfüllen und zu einem Leben unter neuen Maßstäben anleiten, und eine Bewegung wird entstehen, die das neue Lebensmodell an eure Kinder und Zeitgenossen weitergibt, und dieses wirkt ins Weite hinaus als Salz der Erde und Licht der Welt.

So bleiben durch die Ausgießung des Heiligen Geistes die Geschichte Jesu Christi und darüber hinaus das Bekenntnis zu Gott dem Schöpfer - also der zweite wie der erste Glaubensartikel - keine bloß theoretischen Vorstellungen in unseren Köpfen, sondern kommen in unseren Herzen, im Zentrum unseres Lebens an.

Wenn uns die entsetzlichen Katastrophen unserer Zeit und die scheußlichen Widerwärtigkeiten unserer vom kleinen Geist besessenen Menschengesellschaft entmutigen wollen, dann will uns die Bibel zeigen: Lasst euch davon nicht bannen, denn der rote Faden der Menschheitsgeschichte besteht darin, dass Gottes großer Geist mit unserem kleinen Menschengest in einem langen Prozess darum ringt, sich gegen den Missbrauch unserer Freiheit und für ein Leben im Geist der Liebe durchzusetzen!

Speziell die Pfingstgeschichte will uns ermutigen, dass es in diesem Ringen in der Gestalt Jesu den entscheidenden sieghaften Durchbruch gegeben hat und noch immer gibt, durch den auch wir hineingenommen werden in ein erneuertes Leben der Freiheit, des Friedens, der Gerechtigkeit, der Versöhnungsbereitschaft, des Einstehens füreinander, des Dankes, der Freude, des Gottvertrauens und der Glaubensgewissheit - also in ein Leben, das im Sinne Gottes nicht vom Nein des kleinen Ich, sondern vom Ja der Liebe geprägt ist, die das Ganze im Blick hat und zusammenhält.

**Wolfgang Pfüller**

---

## Mehrfache Religionszugehörigkeit?

---

*Zu dem Sammelband „Multiple religiöse Identität“*

---

*Reinhold Bernhardt / Perry Schmidt-Leukel (Herausgeber): Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen, Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2008 (ISBN 978-3-290-17455-2), 340 Seiten, 24 Euro.*

Dieser Band dokumentiert bis auf eine Ausnahme die Beiträge eines Symposiums, das im April 2007 bei Basel stattfand. Das Problem, das in ihm auf interdisziplinäre Weise behandelt wird, ist das der mehrfachen Religionszugehörigkeit („multiple religious belonging“), von manchen auch als „multireligiöse Identität“ oder „multiple religiöse Identität“ bezeichnet.

Mehrfache Religionszugehörigkeit, die in Ostasien schon lange praktiziert wird und in den westlichen Gesellschaften zunehmend an Bedeutung gewinnt, wird freilich weithin überhaupt nicht als Problem gesehen. Während sie in Ostasien quasi selbstverständliche Praxis ist, neigen viele Menschen in den westlichen Ge-

sellschaften mittlerweile dazu, alle Religionen für gleichwertig zu halten und sich aus der überreichen Vielfalt religiöser Angebote ihr individuelles „Flickwerk“ nach Belieben zusammen zu basteln (Patchwork-Religiosität). Gleichwohl bergen diese Phänomene beträchtliche Probleme. Die Herausgeber deuten in ihrer Einführung die Spannweite der Fragen an. „Ist religiöse Mehrfachidentität, theologisch gesehen, tatsächlich eine denkbare Möglichkeit, eventuell sogar mit zukunftsweisendem Modellcharakter?“ Oder „handelt es sich bei dem Phänomen des ‚multiple religious belonging‘ um ein Dekadenzsymptom der postmodernen westlichen Welt, ein Zeichen von religiösem Konsumismus und spiritueller Unverbindlichkeit?“ (S. 10).

Der Band gliedert sich in drei Teile: Auf drei „Fallstudien“ folgen drei Beiträge zu „religionswissenschaftlichen Perspektiven“, und am Ende stehen fünf Erörterungen zu „religionstheologischen Aspekten“. Am Anfang des Bandes aber finden sich grundsätzliche Überlegungen von Catherine Cornille, die die angelsächsische Diskussion zur Problematik maßgeblich mit bestimmt. Sie erhebt nicht nur wichtige kritische Einwände, die sich allerdings wohl eher auf die Patchwork-Religiosität beziehen (S. 31); sie fragt vor allem, ob es sich „letztlich bei dem Problem der multiplen Religionszugehörigkeit [...] mehr um ein linguistisches als ein religiöses Problem“ handelt. „Vielleicht sollte man den Begriff der multiplen Religionszugehörigkeit daher für jene wenigen Fälle reservieren, in denen einzelne Menschen wirklich zwischen zwei Traditionen hin- und hergerissen sind, während sich für alle anderen Fälle der Rat nahe legt, einer anderen Tradition mit größerer Zurückhaltung und mehr Respekt zu begegnen, bevor jemand beansprucht ihr ‚anzugehören‘“ (S. 32).

Bereits die drei Fallstudien zu Henri Le Saux alias Swami Abhishiktananda (Christentum und Hinduismus), Raimon Panikkar (Christentum, Hinduismus und Buddhismus) und Frithjof Schuon (Christentum und Islam) zeigen, wie wichtig eine begriffliche Klärung dessen ist, was unter „mehrfacher Religionszugehörigkeit“ verstanden werden soll. Zwar haben diese religiösen Spezialisten zweifellos aus mehreren religiösen Traditionen zugleich und in großem Umfang geschöpft. Kann man jedoch bei ihnen von mehrfacher Religionszugehörigkeit sprechen, oder haben sie - wie dies etwa bei Schuon der Fall zu sein scheint - eine eigenständige Synthese, mithin eine eigenständige Religion geschaffen?

Die religionswissenschaftlichen Beiträge untersuchen „multiple religiöse Identität in Ostasien“, speziell in China, „multiple religiöse Identität im Westen zwischen Traditionsbezug und Individualisierung“ sowie „Religiosität und Identität“. Dabei zeigt sich vor allem im Blick auf die in westlichen Gesellschaften mittlerweile weit verbreitete Patchwork-Identität, dass es für die betreffenden Personen kaum von

Belang ist, ob die von ihnen verwendeten Flicker zusammenpassen. Von Belang ist vielmehr, ob sie ihren religiösen Bedürfnissen entsprechen. Widersprüche werden „nur als solche erlebt, wo man von der Prämisse notwendiger Einheit ausgeht. Denker der Postmoderne gehen davon aus, dass dieser Anspruch heute nicht mehr besteht. Anstatt von Widersprüchen im Selbstverständnis sprechen sie von interner Pluralität. [...] Das Ergebnis ist die ‚Patchwork-Identität‘“ (S. 164).

Kann man angesichts solcher augenscheinlich beliebig zusammensetzbarer Flicker überhaupt noch von „Identität“ sprechen? Karl Baier versucht in seinen Überlegungen zu „Spiritualität und religiöse Identität“ unter anderem im Blick darauf mehr Klarheit zu schaffen. Allerdings zieht er mit dem Begriff der „Spiritualität“ seinerseits einen alles andere als klaren Begriff heran und verwickelt sich geradezu folgerichtig in allzu vielschichtige Differenzierungen.

Perry Schmidt-Leukel wiederum möchte statt von Menschen mit „multipler religiöser Identität“ genauer und angemessener von Menschen mit einer „multi-religiösen Identität“ sprechen, „das heißt von Menschen, deren religiöse Identität sich unter dem Einfluss mehrerer religiöser Traditionen formt. Dass solches unter den religiös pluralen Gegebenheiten vieler Gesellschaften immer häufiger der Fall ist, lässt sich nicht bestreiten. Eine andere Frage ist freilich, wie dies aus theologischer Sicht zu bewerten ist“ (S. 244 f). Dass Schmidt-Leukel eher zu einer positiven Bewertung neigt, ist aufgrund seiner pluralistischen Position konsequent. Er vergleicht die Religionen mit Reiseführern, die den Menschen auf ihren Lebenswegen behilflich sein sollen. „Auf manchen Wegen erweist es sich als durchaus ratsam, mehr als nur einen Reiseführer zu konsultieren. Denn bestimmte Abschnitte des Weges sind vielleicht besser in dem einen und andere Abschnitte besser in dem anderen Führer erläutert“ (S. 252).

Reinhold Bernhardt schließlich prüft, ob und inwiefern der Begriff des „Synkretismus“ (= Religionsvermischung) zur Deutung multireligiöser Identitätsbildungen dienen kann. Das Resultat der Prüfung fällt eher negativ aus. Statt des schillernden, unklaren Synkretismusbegriffs will Bernhardt lieber drei klarer konturierte Modelle der Verbindung religiöser Traditionen zur Deutung und Bewertung multireligiöser Identitätsbildungen heranziehen: das Modell der „Symbiose“, das Modell der „Synthese“ bzw. Fusion und das Modell der „Integration“. Dabei favorisiert er im Blick auf das christliche Glaubensverständnis das Modell der Integration. Das heißt, andersreligiöse Inhalte können und sollen kraft des christlichen Identitätszentrums, „der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus“ (S. 286), in das christliche Glaubensverständnis integriert werden.

Insgesamt bietet der Band ein buntes Bild - soll ich sagen: ähnlich einem Patchwork? Aber womöglich kann das gar nicht anders sein angesichts eines

komplexen und ziemlich neuen Problems wie dem der mehrfachen Religionszugehörigkeit. Meines Erachtens wird das Problem allerdings unnötig kompliziert dadurch, dass man den nicht gerade klaren Begriff der „Identität“ zur Problemlösung herangezogen hat. Wie dem jedoch auch sei: Auf jeden Fall kann man sich interessante Einblicke in die Diskussion eines überaus spannenden, brisanten Problems interreligiöser Existenz unter den gegenwärtigen Bedingungen einer immensen religiösen Vielfalt ohne eine dominierende religiöse Tradition verschaffen. Und ein liberales Christentum, das dem längst veralteten christlichen Alleinvertretungsanspruch auf Wahrheit und Heil den Abschied gegeben hat, hat allen Anlass, eine solche Diskussion nicht nur mit großer Aufmerksamkeit zu verfolgen, sondern auch engagiert an ihr teilzunehmen. -

Zum Problem mehrfacher Religionszugehörigkeit seien an diese Buchbesprechung noch einige Gesichtspunkte angefügt:

### **Die umfassende Wahrheit gegenüber den Teilwahrheiten?**

Die religionstheologischen Grundpositionen des Exklusivismus (= nur *eine* Religion vermittelt heilshafte Transzendenzerkenntnis), des Inklusivismus (= mehrere Religion vermitteln heilshafte Transzendenzerkenntnis, aber nur *eine* Religion im Höchstmaß) sowie des Pluralismus sind mittlerweile weitgehend als solche akzeptiert, wenngleich ihre jeweilige Kennzeichnung durchaus nicht einheitlich vorgenommen wird. Die Position des Exklusivismus ist für das Problem mehrfacher Religionszugehörigkeit ohne Belang. Inklusivismus und Pluralismus bestimmen grundlegend das Problem mehrfacher Religionszugehörigkeit. Ich möchte nachweisen, dass eine stichhaltige Lösung dieses Problems nur auf der Basis des Pluralismus möglich ist.

Reinhold Bernhardt findet im christlichen Identitätszentrum die Norm für die Integration nichtchristlicher Traditionen. „Wenn das Identitätszentrum des christlichen Glaubens [...] in der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus besteht, dann liegt die Norm für die Gestaltwerdung des Christlichen in der immer neuen Rückfrage nach der Entsprechung zum Urgeschehen dieser Selbstmitteilung in Christus. Das gilt auch für christlich-multiple Identitäten“ (S. 286). Letzteres besagt dann, dass solche Identitäten nicht schon wegen ihrer „Zusammengesetztheit“, ihrer Uneinheitlichkeit oder gar „Unreinheit“ problematisch sind. Problematisch und somit für das christliche Glaubensverständnis kritikwürdig werden sie erst dann, wenn das christliche Identitätszentrum beschädigt oder gar zerstört wird (S. 289).

Dass Bernhardt in dieser Weise für das Integrationsmodell plädiert, ist von der von ihm vertretenen Grundposition eines „mutualen [gegenseitigen] Inklusivismus“ her folgerichtig. Denn wenn dieser Inklusivismus sich auch dadurch auszeichnet, dass er anderen religiösen Traditionen ebenso wie der eigenen (christlichen) Tradition eine inklusivistische Position zugesteht, so verhält er sich doch im Wesentlichen genau wie der Inklusivismus überhaupt. Er schließt nämlich andere religiöse Traditionen, soweit wie irgend möglich, als Teilwahrheiten in die umfassende Wahrheit der eigenen Tradition ein. Hingegen wird das, was mit dieser Wahrheit unvereinbar erscheint, entweder modifiziert und folglich wenigstens partiell integriert oder ausgeschlossen. Streng genommen ist im Inklusivismus die umfassende Wahrheit der eigenen Tradition nur auf deren wie auch immer bestimmten Kern bezogen. Von diesem Kern oder Identitätszentrum aus werden daraufhin andere religiöse Traditionen oder eine mehr oder weniger große Anzahl ihrer Elemente in die eigene Tradition integriert bzw. andernfalls nicht integriert.

Meines Erachtens wird das Problem mehrfacher Religionszugehörigkeit auf diese Weise nicht gelöst. Bildet der Kern der eigenen religiösen Tradition das bleibende Integrationszentrum für die Aufnahme anderer religiöser Traditionen bzw. ihrer Elemente, so kann es gar nicht zu einer mehrfachen Religionszugehörigkeit kommen. Vielmehr kann es nur zu einer Erweiterung und Anreicherung der eigenen Tradition kommen, anders gesagt zu einer Erweiterung der eigenen religiösen, im vorliegenden Fall christlichen „Identität“.

### **Mehreren religiösen Traditionen im Kern voll verpflichtet?**

Deutlich anders stellt sich das Problem mehrfacher Religionszugehörigkeit auf der Basis einer pluralistischen Grundposition dar. Diese geht davon aus, dass *keine* religiöse Tradition die umfassende Wahrheit für sich beanspruchen kann. Folglich besteht zumindest eine *mögliche* Gleichwertigkeit mehrerer (mindestens zweier) religiöser Traditionen (in ihrem Kern), bzw. diese Gleichwertigkeit wird als *tatsächlich* angenommen. Aufgrund dieser Position nun „mag multiple Religionszugehörigkeit sogar als eine Notwendigkeit erscheinen, da jede religiöse Tradition nur einen Teil der Wahrheit enthält, sodass durch eine Kombination unterschiedlicher Vorstellungen vom Absoluten ein volleres Verständnis der Wahrheit möglich wird“ (Catherine Cornille, S. 26 f).

Nach einer Befragung von 2004 gehen immerhin 70 Prozent aller Deutschen davon aus, dass alle Religionen gleichwertig sind. Dieser extrem pluralistischen, nämlich relativistischen Position entspricht die sogenannte Patchwork-Religiosität,



die sich aus geradezu allen verfügbaren religiösen Traditionen und Bewegungen einschließlich den Bereichen impliziter Religiosität zusammensetzen vermag. Ich würde eine solche Extremposition nicht als mehrfache Religionszugehörigkeit bezeichnen. Zudem würde ich sie wegen ihrer mangelnden Reflektiertheit sowie mangelnden Stimmigkeit auf jeden Fall theologisch negativ beurteilen. Und selbst die Vertreter einer pluralistischen Grundposition, die von der *tatsächlichen* Gleichwertigkeit mehrerer, nämlich der großen religiösen Traditionen ausgehen, würden eine solche relativistische Gleich-Gültigkeit mit Recht weit von sich weisen. Dennoch, wenn man von der gleichen Höchstwertigkeit mehrerer religiöser Traditionen überzeugt ist, spricht nichts dagegen, eben diesen Traditionen auch gleichermaßen verpflichtet zu sein, ihnen also zumindest potenziell zugleich anzugehören. Dabei ist es natürlich eine andere Frage, wie weit eine solche potenzielle Zugehörigkeit jeweils praktikabel ist. Das hängt dann vermutlich von den jeweiligen Kapazitäten der betreffenden Personen ab. So können religiöse Spezialisten wie etwa Raimon Panikkar sicher eine mehrfache, im Falle Panikkars dreifache Religionszugehörigkeit weit eher realisieren als etwa durch ihre nichtreligiöse Berufstätigkeit stark beanspruchte Personen. Denn im Unterschied zur Patchwork-Religiosität, bei der es meines Erachtens völlig gleichgültig ist, wie weit man die benutzten religiösen Elemente und Traditionen verstanden hat und ihnen verpflichtet ist, besagt mehrfache Religionszugehörigkeit auch, dass man den religiösen Traditionen, die man sich zu eigen gemacht hat, wenigstens in ihrem Kern voll verpflichtet ist.

Perry Schmidt-Leukels Metapher vom Reiseführer veranschaulicht in angemessener Weise die pluralistische Grundposition, wonach keine religiöse Tradition die umfassende, volle Wahrheit für sich beanspruchen kann, weshalb die Ergänzung der eigenen Teilwahrheiten durch die Teilwahrheiten anderer Traditionen geradezu notwendig ist. Demgegenüber macht sie nicht deutlich, dass die verschiedenen verwendeten Reiseführer insgesamt als gleichwertig angesehen werden, was Schmidt-Leukel jedoch mit Sicherheit annimmt. Interessanter ist deshalb die Frage, wie zu verfahren ist, wenn sich die Reiseführer widersprechen. Ist mehrfache Religionszugehörigkeit möglich, wenn sich die einschlägigen religiösen Traditionen widersprechen?

### **Religiöse Traditionen können sich im Kern widersprechen**

Die Frage berührt sich mit dem Problem divergierender Wahrheitsansprüche der religiösen Traditionen, die infolge der angedeuteten pluralistischen Grundposition prinzipiell für gleichwertig gehalten werden. Der Ausdruck „prinzipiell“

besagt, dass die entsprechenden Traditionen keineswegs in allen Punkten für gleichwertig gehalten werden. Es gibt also durchaus Widersprüche zwischen verschiedenen Traditionen, die ziemlich unbedeutend sind, also jedenfalls nicht den Kern der jeweiligen Traditionen betreffen. Sie können demnach entweder auf sich beruhen oder auch zugunsten einer Tradition aufgelöst werden, ohne dass die mehrfache Religionszugehörigkeit im Geringsten gefährdet ist. Weiterhin gibt es Widersprüche, die weder als konträr noch gleich gar als kontradiktorisch einzuschätzen sind, da sie sich vielmehr als komplementär erweisen. So können sich beispielsweise ein personales und ein impersonales Verständnis der letzten, göttlichen Wirklichkeit durchaus ergänzen, auch wenn sie sich auf den ersten Blick zu widersprechen scheinen. Auch hierdurch also wäre eine mehrfache Religionszugehörigkeit nicht gefährdet. Dies wäre meines Erachtens erst dann der Fall, wenn es sich bei den Widersprüchen tatsächlich um solche handelt, die mithin als konträr oder kontradiktorisch betrachtet werden müssen, und wenn diese Widersprüche den *Kern* der jeweiligen Traditionen betreffen. Dann würde man wohl diesen Traditionen kaum zugleich mit Bewusstsein und Überzeugung angehören wollen, es sei denn man nähme eine religiöse Spaltung (Schizophrenie) der eigenen Person in Kauf.

### **Religiös = bezogen auf die unbedingte, letzte Wirklichkeit**

Nach Karl Baier ist „Grundsituation“ im Allgemeinen „die jeweils weiteste Situation, die den Hintergrund für alle anderen abgibt. [...] Ob bewusst oder unbewusst, bestimmt das Verständnis der Welt als ganzer [...] alle einzelnen Situationen, in denen man sich befindet, gibt ihnen mehr oder weniger Gewicht, legt gewisse Prinzipien der Situationsgestaltung nahe und kann deshalb als Grundsituation bezeichnet werden“ (S. 191). Als „religiös“ ist die Grundsituation dann begriffen, wenn sie „auf eine die Welt und das Leben in ihr übersteigende Wirklichkeit“ bezogen wird (S. 192). Plausibel dürfte daraufhin sein, dass besonders das jeweilige Verständnis dieser unbedingten, letzten Wirklichkeit zwischen den zugleich gelebten verschiedenen Religionen nicht widersprüchlich sein darf.

Sowohl das Verständnis der letzten, göttlichen Wirklichkeit wie die entsprechenden Grundhaltungen zu dieser Wirklichkeit wie auch die Bedeutung der maßgeblichen Heilsbringer oder Heilsereignisse dürften zum Kern der jeweiligen religiösen Traditionen gehören. Religiösen Traditionen aber, die sich in ihrem Kern widersprechen, kann man offenbar nicht zugleich und gleichermaßen verpflichtet, mithin ihnen auch nicht zugehörig sein.

## Abschied von Alleinvertretungsansprüchen auf Wahrheit und Heil

Bislang habe ich die Lösung des Problems mehrfacher Religionszugehörigkeit auf der Basis einer pluralistischen Grundposition erörtert, die die *tatsächliche* Gleichwertigkeit mehrerer religiöser Traditionen (in ihrem Kern) behauptet.

Unwesentlich anders stellt sich die Lösung auf der Basis einer pluralistischen Grundposition dar, die lediglich die *mögliche* Gleichwertigkeit mehrerer religiöser Traditionen (in ihrem Kern) behauptet und die ich als „gradualistischen Pluralismus“ bezeichnen möchte.

Solange man nicht aufgrund möglichst stichhaltig begründeter interreligiöser Kriterien die Überlegenheit einer religiösen Tradition (in ihrem Kern) gegenüber vergleichbaren anderen religiösen Traditionen (in ihrem Kern) nachgewiesen hat, ändert sich an der bereits erörterten Sachlage nichts. Man wird die entsprechenden religiösen Traditionen in ihrem Kern für gleichwertig halten und ihnen folglich prinzipiell zugleich angehören können, gleichviel ob und wie weit dies praktikabel ist. Nimmt man demgegenüber versuchsweise an, der Nachweis der Überlegenheit einer Tradition wäre hinreichend gelungen, so würde sich eine mehrfache Religionszugehörigkeit offensichtlich nicht nahe legen. Denn man wäre aufgrund dessen der überlegenen Tradition mehr als den anderen verpflichtet, könnte mithin nicht mehreren Traditionen gleichermaßen angehören.

Der Überlegenheitsnachweis wäre aber in jedem Fall fallibel, mithin vorläufig, revidierbar. Bei der hier angenommenen Überlegenheit handelt es sich also weder um eine endgültige noch um eine umfassende, vielmehr um eine vorläufige und vorwiegende, kurz relative Überlegenheit. Für die überlegene Tradition würde folglich keine Wahrheit beansprucht, in die dann die Ansprüche anderer Traditionen, soweit zugänglich, als Teilwahrheiten eingeschlossen werden könnten.

Von der pluralistischen Grundposition her ist eine mehrfache Religionszugehörigkeit nicht als Dekadenzphänomen postmoderner Beliebigkeit oder als Erscheinungsform eines marktkonformen religiösen Konsumismus (negativ) zu beurteilen. Vielmehr stellt sie eine legitime Möglichkeit heutiger und vermutlich mehr noch künftiger interreligiöser Existenz angesichts der nicht mehr von vornherein durch *eine* religiöse Tradition dominierten Pluralität religiöser Traditionen und Bewegungen dar.

Auch die christliche Tradition, die sich von ihren althergebrachten, mittlerweile indes so ziemlich veralteten Alleinvertretungsansprüchen auf Wahrheit und Heil verabschieden sollte, wird mehrfache Religionszugehörigkeit nicht weiterhin als Bedrohung betrachten müssen, vielmehr als Bereicherung betrachten dürfen.

## Die Idee eines „unbewussten Gottes“

---

### *Zu Eduard von Hartmanns pantheistischer Religionsphilosophie*

---

*Jean-Claude Wolf: Eduard von Hartmann. Ein Philosoph der Gründerzeit, Verlag Königshausen und Neumann, Würzburg 2006 (ISBN 3-8260-3227-6). 236 Seiten, kartoniert. 36 Euro.*

*Jean-Claude Wolf (Herausgeber): Eduard von Hartmann. Zeitgenosse und Gegenspieler Nietzsches, Verlag Königshausen und Neumann, Würzburg 2006 (ISBN 3-8260-3228-4). 173 Seiten, kartoniert. 24,80 Euro.*

*Arthur Drews – Eduard von Hartmann. Philosophischer Briefwechsel 1888-1906, herausgegeben von Rudolf Mutter und Eckhart Pilick, Verlag Peter Guhl, Rohrbach/Pfalz 1995 (ISBN 3-930760-10-X). 469 Seiten, gebunden. 60 Euro.*

Eduard von Hartmann (1842-1906) ist ein bedeutender und ungemein produktiver, aber heute zu Unrecht weitgehend vergessener Berliner Philosoph. Mit seiner in jungen Jahren (1869) veröffentlichten „Philosophie des Unbewussten“ ging er in die Philosophiegeschichte ein. „Eduard von Hartmanns Einfluss auf die Versuche zu Beginn unseres Jahrhunderts [des 20. Jahrhunderts], die außerhalb des Bewusstseins wirkenden Vorgänge denkbar gemacht zu haben, kann kaum überschätzt werden“, ist aber bis heute viel zu wenig gewürdigt worden“ (so Eckhart Pilick im Briefwechsel, S. V).

Hartmann war Doktor der Philosophie, lehrte aber nicht als Professor an einer Universität, sondern arbeitete als Privatgelehrter und philosophischer Schriftsteller. Philosophie ist für Hartmann weniger Philosophiegeschichte, obwohl er sich hier bestens auskannte, sondern eigenes Philosophieren, freilich in Auseinandersetzung mit anderen Entwürfen. Der philosophische Eigendunker Hartmann vertritt im Gegensatz zu Immanuel Kant eine „Korrespondenztheorie der Wahrheit“, wonach dem menschlichen Wahrnehmen und Erfahren eine erkennbare Wirklichkeit entspricht. Diesen „Realismus“ nimmt er auch im Blick auf die Metaphysik ein: Der Mensch könne auch das Absolute, das Göttliche erkennen, wenn auch nur annäherungsweise und ständig überholungsbedürftig. Hartmann skizziert eine „empirische Metaphysik“, im Sinn eines Pantheismus, wonach sich das Göttliche, Absolute im Innerweltlichen wiederfindet oder entfaltet.

Seine metaphysischen Thesen haben für ihn den Charakter von Postulaten, von Wahrscheinlichkeiten, ähnlich den Ergebnissen der empirischen Wissenschaften.

Die Schriften Hartmanns, welche die gesamten Felder der Philosophie behandeln und auch die Naturwissenschaften einbeziehen, sind nur noch antiquarisch greifbar. Umso verdienstvoller sind die beiden Hartmann-Bände des Schweizer Philosophieprofessors Jean-Claude Wolf (Fribourg). In seinem Buch „Eduard von Hartmann. Ein Philosoph der Gründerzeit“ (= Wolf 1) stellt er in zwölf sehr klar und verständlich geschriebenen Kapiteln die Grundzüge des Denkens Hartmanns vor. In dem von ihm herausgegebenen Band „Eduard von Hartmann. Zeitgenosse und Gegenspieler Nietzsches“ (= Wolf 2) lässt er Hartmann selbst zu Wort kommen, druckt einen einschlägigen Lexikonartikel über Hartmann von Rudolf Eisler (1912) ab, fügt ein ausführliches Verzeichnis der Werke Hartmanns bei und wertet vor allem den umfangreichen und ergiebigen philosophischen Briefwechsel zwischen Hartmann und seinem Schüler Arthur Drews (1865-1935) in elf Themenkreisen aus.

Dieses letztere war nur möglich, weil dieser Briefwechsel 1995 nach mühsamer Kleinarbeit erschienen ist, transskribiert von Rudolf Mutter und mit einer knappen und kundigen Einleitung von Eckhart Pilick über die beiden Philosophen Hartmann und Drews versehen. Pilick, langjähriger Landesprediger der Freireligiösen Landesgemeinde Baden, ist dazu als Erforscher der freireligiösen Geschichte besonders berufen, weil Drews, Philosophieprofessor in Karlsruhe, einer der wichtigsten Vordenker der „Freien Religion“ gewesen ist. Der Briefband fasziniert, weil in den Briefen, die vom Interesse der beiden Philosophen am Denken und Wohlergehen des jeweils anderen und von Wachheit für die geistigen Vorgänge der Zeit erfüllt sind, auch philosophische und religiöse Gesichtspunkte engagiert entfaltet werden, wobei es zwischen Hartmann und Drews keinerlei Meinungsverschiedenheiten gibt, außer dass Hartmann Drews immer wieder mahnt, um seiner akademischen Karriere willen in seiner Polemik, etwa gegenüber dem Christentum, maßvoll zu sein und das Positive stärker hervorzuheben als die Abgrenzungen (etwa Briefwechsel S. 63 f).

Von besonderem Interesse ist Hartmann für Freunde eines freien Christentums, denn Hartmann war mit drei großen Vätern der „freien Theologie“ bekannt und befreundet, mit Alois Emanuel Biedermann (1819-1885), Richard Adelbert Lipsius (1830-1892) und vor allem mit Otto Pfleiderer (1839-1908), von dem in dem Briefband häufig die Rede ist. Sie waren nach Wolf seine theologischen Gewährleute, denen er sich in religiöser Hinsicht nah verwandt sah, denen er aber die Berechtigung absprach, sich noch innerhalb des Christentums zu sehen. Hartmann war vertraut mit David Friedrich Strauß (1808-1874), der

ihn in seiner Altersschrift „Der alte und der neue Glaube“ (1872) mehrmals erwähnte, und mit Friedrich Theodor Vischer (1807-1887), der sich in seinem eigenen Denken über Gott gern auf Hartmann berief. Hartmann setzte sich mit Friedrich Nietzsche auseinander, der Veröffentlichungen Hartmanns kannte und sie scharf kritisierte.

### **Eine Religion mit Wahrscheinlichkeiten und ohne Gewissheiten**

In seiner Kritik an Philosophen wie Georg Wilhelm Friedrich Hegel, der doch neben Arthur Schopenhauer sein großer philosophischer Lehrmeister war, und an Nietzsche entwickelt Hartmann seine eigenen methodischen Grundsätze. Gegen Hegel gerichtet: Widersprüche könne man nicht in ein übergreifendes System bringen, und auch in Fragen der Metaphysik und der Religion gelte der logische Grundsatz vom verbotenen Widerspruch. Pure Spekulation müsse dem ständigen Bezug auf die erfahrbare Wirklichkeit weichen. Gegen Nietzsche gerichtet: Etwas als Illusion oder als Voreingenommenheit oder als bloß interessenbedingt zu qualifizieren, mache das Ziel einer von solchen Beimischungen freien Wahrheit nicht überflüssig. Wir bräuchten Verlässlichkeit und Moralität, und die könnten sich nicht auf bewusste Fiktionen, gedankliche Spielereien und metaphysische Wünsche gründen.

Der positive Ansatz Hartmanns ist empirisch und damit auch hypothetisch: „Die Methode der religionsphilosophischen Untersuchung besteht darin, einen möglichst kohärenten Zusammenhang zwischen den Wissenschaften und der Religion zu schaffen. [...] Hartmann plädiert für eine Religion ohne Gewissheiten, die sich mit der Wahrscheinlichkeit des Glaubens begnügt. Da religiöse Energie wesentlich intolerant ist und immer wieder absolute Wahrheits- und Gewissheitsansprüche erhebt, gilt die wissenschaftstheoretische Einsicht in die bloße Wahrscheinlichkeit religiöser Hypothesen abkühlend und toleranzstiftend“ (Wolf 1, S. 179).

### **„Konkreter Monismus“ : Gott zugleich absolut und immanent**

Hartmann ist in seinem religionsphilosophischen Denken Pantheist, aber nicht Atheist. Er vertritt einen „konkreten Monismus“. Während der „abstrakte Monismus“ nur die Einheit von Gott und Mensch sieht, vertritt der „konkrete Monismus“ zugleich eine „Einheit und Verschiedenheit Gottes und des Menschen“ (Wolf 1, S. 189). In der „konkretmonistischen Immanenzreligion“ (Briefwechsel, S. 445) wird Gott zugleich als „Absolutheit“ und „Immanenz“ gesehen:

„Der bloß außerweltliche und der bloß innerweltliche Gott sind beide nur Abstraktionen von dem vollen und ganzen Absoluten“ (Briefwechsel, S. 76).

Hartmanns eigentümlicher „konkreter Monismus“ wird von Wolf so beschrieben: Hartmann „entwirft eine metaphysische und teleologische Ausdeutung der Welt, deren Grund ein unpersönlicher und unbewusster ‚Gott‘ ist, der erst im Menschen zum Selbstbewusstsein gelangt. Dieser ‚Gott‘ (der wenig gemeinsam hat mit dem Gott praktizierter Religionen) ist einerseits weltimmanent, das heißt identisch mit dem Wesen der Welt, was eine Selbsterlösung aller Menschen ermöglicht; Hartmanns ‚Gott‘ ist andererseits transzendent (nicht einfach identisch mit der phänomenalen Welt), was dem Menschen erlaubt, sich von der Abhängigkeit der Welt zu befreien. Es ist diese neuplatonisch verstandene Befreiung von der Welt, die Hartmann für den zentralen Begriff der Freiheit hält“ (Wolf 2, S. 10 f).

Gott ist und bleibt für Hartmann unbewusst und damit unpersönlich, schließt aber die beiden Elemente „Wille“ und „Vernunft“ (oder auch „Vorstellung“) in sich. Bei Hartmann werden „Vernunft als sich entwickelnder Welt-Logos und der Wille als gleich ursprüngliches kosmisches Prinzip verstanden“ (Wolf 2, S. 13).

### **Gott als Wille und Vernunft, dabei immer „unbewusst“**

„Der konkrete Monismus bzw. Pantheismus enthält sowohl die Alleinheit [All-Einheit] des Weltgrundes als auch dessen Anlage und Drang zur Vielfalt in der Duplizität seiner Attribute; er ist nach Hartmann eine Lösung, die – als hypothetische Formulierung – vorläufig die Diskussionen um eine optimale Gesamtausdeutung der Welt zusammenfasst und auf den Punkt bringt. Wenn die Welt verständlich ist, dann nur als Produkt eines unbewussten Weltgrundes, der in sich die Attribute des Willens und der Vorstellung vereinigt. Wäre der Weltgrund nur vernünftig, woher käme ihm dann der Drang zur Entwicklung und Schöpfung? Wäre der Weltgrund nur blinder Drang, was würde ihn dann zur Ordnung und Zweckmäßigkeit von Gesetzen und Zielen führen?“ (Wolf 1, S. 13).

Mit dieser Auffassung von der „schöpferischen, aber blinden Unruhe des Willens am Anfang des Weltprozesses“ (Wolf 1, S. 12) knüpft Hartmann an Schopenhauer an und setzt sich zugleich mit ihm auseinander: „Wie könnte ein blinder Weltwille aus sich selber und ohne vernünftige Zielrichtung Sinn, Ordnung oder gar Schönheit hervorbringen? Wenn die Welt schon nicht Produkt einer bewussten oder gar reflektierten Absicht ist, wie uns die theistischen Religionen belehren, dann ist sie doch zumindest das Produkt einer unbewussten

Weisheit. Diese unbewusste Teleologie tritt nach Hartmann nicht in Konflikt mit den kausalen Erklärungen der Kosmologie und der Evolutionstheorie. [...] Das wichtigste Zugeständnis an Schopenhauer liegt in Hartmanns Annahme des Willens als eines der Attribute des Weltgrundes. Die wichtigste Revision Schopenhauers liegt in Hartmanns Annahme unbewusster Vorstellungen oder Ideen, die als zweites Attribut des Weltgrundes in Hartmanns konkretem Monismus ihren festen Platz erhalten. Dass Hartmann den Weltgrund ‚Gott‘ nennt und damit eine Variante des Pantheismus vertritt, mag zwar als Verrat an Schopenhauers klaren Bekenntnis zum Atheismus erscheinen; bedenkt man aber, dass dieser ‚Gott‘ kein von den Menschen unabhängiges Bewusstsein hat und sich eher mit einem kosmischen Potential an Energie und einem unbewussten Programm oder Informationsträger vergleichen ließe, so bleibt die Anerkennung einer ‚höheren Kraft‘ weit entfernt von einer traditionellen oder gar volkstümlichen Gottesvorstellung“ (Wolf 1, S. 15 f).

Der Hartmann-Kenner Wolf kann mit dem Gedanken des unbewussten und unbewusst bleibenden göttlichen Geistes nichts anfangen: Hartmann „betont vor allem die allerdings unbewusste Allwissenheit (oder Weisheit) Gottes von Anfang an. Gottes Allwissenheit folgt aus der Annahme, dass die Welt der jeweils realisierte Gedanke Gottes ist. Gott hat kein Bewusstsein, kein Reflexion, kein Selbstbewusstsein, aber unbewusste Anschauung seiner selbst ist impliziert in seiner Allwissenheit [...]. Diese Unterscheidung ist allerdings subtil, um nicht zu sagen fadenscheinig. Was unterscheidet eine Anschauung und ein anschauliches Mitgegeben-Sein von Bewusstsein bzw. Selbstbewusstsein? Ist diese Unterscheidung geeignet zur Erläuterung des Begriffs einer unbewussten Allwissenheit oder Weisheit? Ich muss gestehen, dass mir diese Gedanken zur unbewussten Allwissenheit unverständlich sind bzw. dass ich keine irgendwie plausiblen Argumente zu diese Annahme finde. [...] Wäre [nach Hartmann] Gott bewusst, müsste er unbewusst werden, um Urgrund der unbewussten Natur zu werden. Gott muss zum vornherein unbewusster Geist (bzw. Wille) sein, um der Grund der unbewussten Natur zu sein. Hartmanns Auffassung erzeugt das Rätsel, wie ein Wesen zugleich allwissend, allweise und unbewusst sein könnte. Selbst wenn Bewusstsein nicht die einzige Form von Geistigkeit wäre, selbst wenn es unbewussten Geist gäbe, könnte dieser Geist alles wissen und doch unbewusst sein? Könnte er selbst unbewusst-allwissend sein und doch erst im endlichen, wenig wissenden Menschen zum Bewusstsein gelangen?“ (Wolf 1, S. 186 f).

Mit seiner Lehre vom „unbewussten Gott“ will Hartmann den Ursprung, den Verlauf und das Ziel von allem, was ist, in den Blick bekommen: Aus einem unbewussten Willensdrang heraus hat der unpersönliche Gott die Welt aus ihrer



Möglichkeit in die Wirklichkeit treten und sich entfalten lassen. Dabei geschieht alles mit Vernunft, mit Geist, in einer auf ein Ziel zusteuernenden Ordnung.

### **Gott kommt nur im Menschen zum Bewusstsein**

Im Menschen kommt dieser ganze Prozess zum Bewusstsein. Wenn schon von so etwas wie einem Bewusstsein Gottes die Rede sein soll, dann nur in der Weise, dass Gott als unpersönliche Kraft im Menschen wohnt und im menschlichen Bewusstsein zu seinem eigenen Bewusstsein findet. Eine Vereinigung von Gott und Mensch gibt es nur, wenn in den bewussten, personhaften Menschen Gott als unbewusstes, unpersönliches Fluidum eingeht (vgl. Wolf 1, S. 187. 191). Sonst wären nach Hartmann mit der Gottesgemeinschaft in uns Menschen zwei Personen mit zweierlei Bewusstsein anwesend.

Das Ziel von allem ist eine Erlösung in der Weise, dass der Weltprozess wieder aus der Wirklichkeit in die Möglichkeit und damit in die Vernichtung alles Bewusstseins zurückkehrt. Zu dieser Erlösung trägt der Mensch bei, indem er sich in der Kultur die tiefere Wirklichkeit vergegenwärtigt und sich dabei veredelt. „Ethik ist [bei Hartmann] autonom und antiegoistisch. Der Pessimismus in Bezug auf das positive Glück ist ein Vorbereitung für die reine Moral und die religiöse Asketik. Ethik und Selbstlosigkeit sind für Hartmann nahezu gleichbedeutend“ (Wolf 1, S. 14). Nicht das menschliche Glück ist zu erstreben oder zu erreichen, sondern die wahre Erkenntnis. „Für die Vollendung der Erlösung braucht es keine individuell Unsterblichkeit; es genügt, als Spur oder Teil im Göttlichen zu ‚überleben‘ bzw. zu ‚verlöschen‘. Die Erlösung ist in diesem Sinne nicht einfach eine Auslöschung, sondern es ist vielmehr eine Rückkehr in Ganze“ (Wolf 1, S. 193).

In der Tat ist die Konzeption eines „unbewussten Gottes“ kaum nachvollziehbar. Wenn Gott die alles bedingende und umfassende Schöpfermacht ist und alles Geschehen auf ein Ziel hinführt, wenn Gott – mit Hartmann gedacht – zugleich Wille und Geist ist, dann kann er doch nicht unpersönlich und damit weniger als eine menschliche Person sein, sondern er ist unendlich viel mehr, nämlich transpersonal; dann kann er nicht unbewusst sein, sondern er ist unendlich viel mehr als menschliches Bewusstsein.

Auch das Buch „Der unbewusste Gott“ (erschienen München 1974, mit dem Untertitel „Psychotherapie und Religion“) des Psychiaters und Begründers der Logotherapie Viktor E. Frankl (1905-1997) hilft nicht zur Klärung der Position Hartmanns. Frankl nämlich macht mit dem Bild vom „unbewussten Gott“ gar keine Aussage über Gott selbst, sondern über eine „unbewusste Religiosität“, die

immer schon im Menschen schlummere, die den Menschen aber nicht triebhaft steuere, sondern auf eine bewusste Religiosität hinziele, die mit verantwortlicher Entscheidung verbunden sei. Die „unbewusste Gläubigkeit des Menschen“ besagt nach Frankl, „dass Gott von uns unbewusst immer schon intendiert ist, dass wir eine, wenn auch unbewusste, so doch intentionale Beziehung zu Gott immer schon haben. Und diesen Gott eben nennen wir den unbewussten Gott. Unsere Formel vom unbewussten Gott meint als nicht, dass Gott an sich, für sich, sich selbst – unbewusst sei; vielmehr meint sie, dass Gott mitunter uns unbewusst ist, dass unsere Relation zu ihm unbewusst sein kann, nämlich verdrängt und so uns selbst verborgen“ (Frankl, S, 55).

Aber wie kommt Hartmann zu seiner dem Ansatz Frankls entgegengesetzten Konzeption eines „unbewussten Gottes“? Vielleicht kann man das, auch wenn man seiner Auffassung nicht zustimmen mag, in mehreren Aspekten doch wenigstens nachempfinden.

### **Pantheismus: die Welt als Ausdruck des Göttlichen**

Erstens setzt Hartmann ein Absolutes, einen Urgrund voraus, da sich ja niemand und nichts selbst schaffen kann. Der Urgrund, dem wir uns verdanken, ist selbstevident. Sogar im atheistischen Materialismus ist etwas Absolutes vorausgesetzt, nämlich die unbewusste Materie, verstanden zugleich als Energie. Hartmann startet von Schopenhauers Ansatz aus, wonach der Urgrund der Welt unbewusster Wille oder Trieb ist – aber eben ein Wille, weil es ja schließlich zur Verwirklichung von Welt gekommen ist. Angesichts der Ordnung und Evolution in der Welt konnte sich Hartmann damit allein nicht zufrieden geben. So hat für ihn das unbewusste Absolute zugleich den Charakter von Wille und von Vernunft oder Geist.

Zweitens vertritt Hartmann einen Pantheismus, wonach die Welt der Ausdruck des Absoluten ist. Da gibt es, anders als im biblischen Schöpferglauben, keine seinsmäßige (ontologische) absolute Differenz von Schöpfer und Geschöpf, sodass Gott und Mensch verschiedene Dimensionen bildeten. Vielmehr ist für den Pantheismus die ganze Wirklichkeit eine einzige Dimension, wenn auch mit zwei Aspekten: einer göttlicher Innenseite und einer weltlicher Außenseite.

Im Pantheismus durchdringt das Göttliche alles, und damit auch den Menschen, und da der Mensch Bewusstsein hat, kann man sich Gott als immerhin im Menschen zum Bewusstsein gelangend vorstellen.

„Auch der Pantheismus achtet auf die Differenz zwischen Gott und Mensch, aber er deutet sie nicht als eine Differenz im Wesen, sondern als eine

Differenz zwischen Wesen und Erscheinung, die sich in jedem Menschen abzeichnet“ (Wolf 1, S. 191).

Drittens versucht der Pantheismus oder „konkreter Monismus“ Hartmanns, den methodischen Weg der Erfahrung der Wirklichkeit auch im Blick auf das Absolute zu gehen. Da wir selbst keine Erfahrung eines Existierens vor unserer Geburt haben und der Tod in der gesamten Natur dem Anschein nach ein Verlöschen ist, stellt sich Hartmann die Bewusstlosigkeit oder das Unbewusste als Urgrund und Ziel von allem vor, als die herrschende Daseinskraft, an der wir Menschen unseren Anteil haben.

Viertens könnte Hartmanns „konkreter Monismus“ eine denkbare Antwort auf die Theodizeefrage mit sich bringen. Ein Gott, der unbewusst ist, kann sich gar nicht um das einzelne Geschehen kümmern, ist dafür also auch nicht verantwortlich zu machen. Da andererseits Gott selbst das Wesen der Welt ist, ist er – bei allem Unbewusstbleiben – „führender Träger des Weltleids“ (Briefwechsel, S. 76). Dazu kommt flankierend in Hartmanns Ethik die „antieudämonistische“ Einstellung: das Leiden nicht zu bekämpfen, sondern auf sich zu nehmen und auszuhalten. Das Glück könne sowieso nur eine Episode sein.

Man wird Hartmann fragen müssen, wieso er beim Menschen eine Entwicklung von unbewussten Anfängen hin zu immer mehr Bewusstsein sieht, und damit ein bleibendes Ineinander von Unbewusstem und Bewusstsein, aber anders als etwa Jakob Böhme und Friedrich Wilhelm Joseph Schelling in Gott eine Dualität von unbewusster Natur und bewusstem Geist nicht gelten lassen will. Ferner ist Hartmann zu fragen, wie denn ein unbewusst bleibendes Absolutes der Grund der Moralität sein soll.

Alle religionsphilosophischen Grundgedanken Hartmanns kommen auch in seinem Briefwechsel mit Drews zur Sprache. Sie können anhand des Registers im Briefband rasch nachgeschlagen werden. Hartmann und Drews sind der Überzeugung, dass wie in wissenschaftlicher so auch in religiöser Hinsicht die Selbstständigkeit der Vernunft an die Stelle ideologischer Fremdbestimmung treten muss. Eben dieses Erfordernis sehen sie im herkömmlichen Christentum nicht gegeben.

In Hartmanns Kritik am Christentum zeigen sich zuweilen erstaunliche Einsichten, so über die apokalyptische (endzeitliche) Ausrichtung Jesu, des Neuen Testaments und der frühen Kirche. Doch hat er kein Verständnis für die Botschaft von der „Rechtfertigung allein aus Gnade“, allein schon weil er die von Paulus gelehrte Rechtfertigung sofort und einseitig an die Theorie vom Sühnopfertod Jesu koppelt und hier freie theologische Deutungen als den biblischen Aussagen zuwiderlaufend brandmarkt.

## Eine „Religion der Zukunft“ mit umgedeuteten christlichen Motiven

Zugleich deutet Hartmann die biblische und die kirchliche Christologie pantheistisch um. Er schreibt am 3. September 1903 an Drews: „Die Gottmenschheit ist das, worauf religionsphilosophisch zunächst alles ankommt, und was mit der Zeit alles andere als seine Konsequenz nach sich ziehen muss“ (Briefwechsel S. 378). Das heißt aber: „Wir alle sind Gottmenschen und mehr oder wenig fähig zur Selbsterlösung“ (Wolf 2, S. 89). Dann ist bei Hartmann „die Gnade Gottes nur die göttliche Seite des menschlichen Prozesses der Selbsterlösung“ (Wolf 1, S. 181). Wie bei David Friedrich Strauß ist der Mensch selbst als der Gottmensch verstanden. Die christliche Kirche hat nach Hartmann nur noch eine Funktion als „Assistentin zur Selbsterlösung“ (Wolf 1, S. 195).

Ein Grenzgedanke Hartmanns, den deutlich zu äußern er selbst etwas zurückschreckt, ist die „Erlösungsbedürftigkeit Gottes“ (Briefwechsel S. 445). „Nur auf dem Umweg seiner Schöpfung und der bewussten Kulturarbeit der Menschen kann es Gott gelingen, von seiner Unseligkeit erlöst zu werden. Die Erlösung Gottes wird das Werk der Selbsterlösung der Menschheit. Das Wann und Wie dieser Selbsterlösung (die eine Form der kollektiven Selbstvernichtung sein könnte), ist noch nicht bekannt. Sie wird vorbereitet durch die Selbsthingabe an die hohen Ziele der Kultur und die Mortifikation des Egoismus“ (Wolf 1, S. 192 f). Problematisch ist hier weniger „die für das heutige Publikum noch paradoxe Lehre von der Gotteserlösung“ (Briefwechsel S. 445), die in ganz anderen Zusammenhängen auch Hans Jonas und Ulrich Mann skizziert haben, als die mögliche Verharmlosung der heute technisch realisierbaren schauerlichen Option eines kollektiven Selbstmordes der Menschheit. „Hartmann scheint die Erlösung auf einen kollektiven oder solidarischen Bilanzsuizid zu reduzieren“ (Wolf 1, S. 196).

In die von Hartmann angestrebte „Religion der Zukunft“ sind auch Grundgedanken des Christentums einbezogen: „Der Prozess der Selbstzersetzung [des Christentums] wird zwar in einer Art und Weise beschrieben, der den Spuren von David Friedrich Strauß' Mythenkritik folgt, doch der destruktive Teil dieser Kritik dient der Vorbereitung einer nachchristlichen Religion der Zukunft, welche sogar Kerngedanken der Christologie auf eine undogmatische Weise weiterspinn“ (Wolf 1, S. 17).

Auch wenn umgekehrt pantheistische Elemente ins Christentum einbezogen werden können, insbesondere in Form des „Pantheismus“ (= alles ist in dem transpersonalen Gott aufbewahrt und geborgen), so ist doch Hartmanns „Forderung“ unerfüllbar, „dass das Christentum den persönlichen Gott aufgeben und pantheistisch werden müsste“ (Briefwechsel, S. 39).

---

## Leser-Echo

---

*Zu: „Christus: Rechtsgrund oder tiefster Ausdruck der Erlösung?“ (Freies Christentum 4/2008, S. 85-87)*

An der Botschaft Gottes durch Jesus zeigt sich, dass von „Bedingungslosigkeit“ des Willens Gottes nicht die Rede sein kann. Seine Botschaft ist an alle Menschen gerichtet. Das zeigt er schon an der „Goldenen Regel“ in Matthäus 7,12: „Alles, was ihr wollt, dass es euch die Menschen tun, das sollt auch ihr ihnen tun. Denn darin besteht das Gesetz und die Propheten.“

„Aus Gnade seid ihr selig geworden durch Glauben, und das nicht aus euch. Gottes Gabe ist es.“ Mit dieser Aussage in Epheser 2,8 stimme ich überein. Denn ich glaube an die Aussagen Jesu vom Entstehen des Reiches Gottes, das im Gläubigen wächst und dem man näher kommen kann, wenn man sein dreifaches Liebesgebot erfüllt. Dieses zeigt den Gläubigen, dass Nächstenliebe, Eigenliebe und Gottesliebe in einem unauflösbaren Zusammenhang stehen.

Jesus ist durch Hingabe seines Lebens zum Bürgen seiner Botschaft vom Willen Gottes geworden. Er ist als Zeuge für ihre Wahrheit am Kreuz gestorben. Er wollte durch sein Leben und Sterben seine Mitmenschen von einem falschen Verständnis Gottes, des Glaubens und der Welt lösen. Darum wurde er hingerichtet. Gott hat damals keine Zeichen und Wunder für seine Befreiung getan. Er lässt seine Sonne weiterhin scheinen über Gerechte und

Ungerechte. Aber er hat dafür gesorgt, dass sein Wille weiterhin bekannt gemacht wird. Wenn auch unvollkommen, werden das Handeln, die Worte und das Leben Jesu durch die Gemeinschaft der Gläubigen in den christlichen Kirchen wiedergegeben.

Das Böse bei sich selbst und bei seinen Mitmenschen durch Liebe zu besiegen, ist nur bedingt möglich. Denn Umkehr im Leben und in der Liebe findet jeden Tag neu und anders statt. Der Weg zu Gott und zu sich selbst führt über alle Höhen und Tiefen dieser Welt. Ob und wie Gott in menschliches Schicksal eingreift, wann und wie er richtet und Einlass in sein Reich gewährt, wird rational nur durch Gleichnisse, Aussagen und Handlungen Jesu verständlich.

Jesu Aussage ist, dass Gott den Menschen liebt, der seiner Botschaft glaubt. Wenn er zur Erfüllung seines Liebesgebotes seine Talente anwendet, wird er ihm Einlass in sein Reich gewähren. Durch Jesu Offenbarung des Willens Gottes, seine Gnade und durch den Glauben wird es den Menschen auf dieser Erde – so wie sie ist – möglich, sich dem Himmelreich zu nähern und eine Grundlage zur Begründung seines ewigen Lebens zu schaffen. Dafür verleiht Gott ihnen den Heiligen Geist und gab durch Jesus den Missionsbefehl (Matthäus 28,18-20) – damit ihr durch euren Glauben das Leben gewinnt!

Gott bekräftigt damals wie heute noch durch sein Verhalten, dass er nicht anders in die Ordnung dieser Welt eingreift, als dass er Gläubigen hilft, durch Liebe für ihre nächsten Mitmenschen und Liebe zu sich selbst Schritte zu tun, die sie näher an sein Reich heranführen. Jesus versprach die

Kindschaft allen, die an seine Übermittlung der Gottesbotschaft glauben und versuchen, seinem dreifachen Liebesgebot zu folgen. Dieses entwickelt das sittliche Streben der Menschen.

Jesus selbst wirkt mit durch sein Wort als Berater, Erzieher und Tröster, um die Seele der Gläubigen zu bilden. Diese werden durch einen Entwicklungsprozess in ihrem Inneren, in Leib und Seele, in die Lage versetzt, durch ihr Handeln in Liebe etwas zur Bewahrung der Schöpfung, zur Erhaltung von kollektiven und individuellen Lebensgrundlagen in der Natur, zum Frieden und zu Freude und Seligkeit in dieser Welt beizutragen. Entsprechend ihren Fähigkeiten können die Gläubigen in ihrem Verantwortungsbereich für jeden noch so geringen Beitrag von Gott Kraft, Freude und Seligkeit empfangen. So kann der Mensch durch Jesu Geist zur Kindschaft und zum Heil geleitet werden.

*Hansjürgen von Kries, Hilssteig 15,  
14163 Berlin*

---

## Termine

---

### **Jahrestagung 2008 des Bundes für Freies Christentum**

26 bis 28. September in der Evangelischen Akademie Hofgeismar, Schlösschen Schönburg, Postfach 1205, 34362 Hofgeismar.

*Thema:* „Liberales Christentum. Perspektiven für das 21. Jahrhundert“.

*Programm, Preise, Informationen*  
in Freies Christentum 4/2008, S. 112 und dritte Umschlagsseite; sowie im Flyer, welcher der Zeitschrift beigelegt war. (Der Flyer kann von der Geschäftsstelle in Stuttgart noch zugeschickt werden.)

*Anmeldung* (Tagungsnummer 08100)  
bis zum 19. September an: Evangelische Akademie Hofgeismar, Postfach 1205, 34362 Hofgeismar (Fax: 05671-881-154), Telefon 05671-881-108 oder -881-0). E-Mail: [evakademie.hofgeismar@ekkw.de](mailto:evakademie.hofgeismar@ekkw.de)

*Mitgliederversammlung* des Bundes für Freies Christentum am 27. September 2008 um 20.15 Uhr in der Evangelischen Akademie Hofgeismar. Die Einladung findet sich, samt Tagesordnung, in Freies Christentum 4/2008, S. 111-112.

### **Regionaltreffen in Stuttgart**

Gemeindehaus der Tempelgesellschaft in Stuttgart-Degerloch, Felix-Dahn-Straße 39.

8. November, 15 bis 18 Uhr. „Liberales Christentum. Perspektiven für das 21. Jahrhundert - Einsichten und Fragen bei der Jahrestagung 2008 in Hofgeismar“.

### **Gebetsstunde der Religionen für den Frieden**

12. November 2008, 19 Uhr, Stuttgart, Alt-Katholische Kirche St. Katharina, Katharinenplatz 5 (Ecke Olgastraße, beim Olgaack).

Thema: „Vom dialogischen Miteinander zu einer Ökumene der Weltreligionen“.  
Koordination: Dr. Ulrich Börngen.

## Bund für Freies Christentum – in Lexikonartikeln

Gegenüber der Gefahr des drohenden Dogmatismus und Klerikalismus sucht er [der Bund für Freies Christentum] die Forschungsergebnisse der theologischen wie überhaupt der wissenschaftlichen Erkenntnisse für die christliche Verkündigung und sittliche Haltung des heutigen Menschen fruchtbar zu machen. Die Freiheit, die der Bund meint, ist nicht eine allgemeine, sondern evangelische Freiheit, die ihren Grund in der zentralen christlichen Wahrheit hat.

*Georg Wünsch, in: RGG, 3. Auflage, Band 2, Tübingen 1958, Sp. 1099*

Das freisinnige Christentum ist inhaltlich charakterisiert durch seine Wendung gegen Klerikalismus und Konfessionalismus und sein Eintreten für historisch-kritische Erforschung der Bibel und Kirchengeschichte, für die Aussöhnung von Glaube und Wissenschaft bzw. Kultur, für die Wahrnehmung christlicher Weltverantwortung (Aufgeschlossenheit gegenüber der sogenannten sozialen Frage, der Friedens- und ökumenischen Bewegung) und für das Gemeindeprinzip. Da viele dieser seinerzeit hart umstrittenen Anliegen heute mehr oder weniger allgemein in Theologie und Kirche anerkannt sind, ist der zahlenmäßige Schwund der Organisationen des freisinnigen Christentums verständlich.

*Hans-Hinrich Jenssen, in: H.-H. Jenssen / Herbert Trebs (Herausgeber), Theologisches Lexikon, Berlin (-Ost), 2. Auflage 1981, Sp. 182 f*

Der Bund [für Freies Christentum] versteht sich als Alternative zu einem „dogmatischen Christentum“ und hat unter anderem folgende Zielsetzung: „freie Aneignung der christlichen Tradition; „unbedingte Wahrhaftigkeit auch auf dem Gebiet der Religion“ (Erich Meyer 1948); „gelebtes Christentum ohne Enge und Gesetzmäßigkeit“ (Hanauer Sätze 1968); dabei ist er offen für Wahrheitselemente in anderen Religionen.

*Andreas Rössler, in: EKL, 3. Auflage, Band 1, Göttingen 1986, Sp. 578*

Ihre [der Mitglieder] Anliegen (freie, wahrhaftige Aneignung der christlichen Überlieferung, Vernunft und Erfahrung, Toleranz, Wahrheitsmomente auch in Philosophie und anderen Religionen) haben in den evangelischen Landeskirchen längst Heimatrecht.

*Andreas Rössler, in: LThK, 3. Auflage, Band 2, Freiburg 1994, Sp. 792*

## **PVSt DPAG Entgelt bezahlt E 3027**

Versandstelle „Freies Christentum“:  
Geschäftsstelle des Bundes  
für Freies Christentum  
Felix-Dahn-Straße 39  
70597 Stuttgart

**D**er Bund für Freies Christentum versteht sich als „Forum für offenen religiösen Dialog“. Er ist ein Zusammenschluss überwiegend protestantischer Christen, die sich für eine persönlich verantwortete, undogmatische, weltoffene Form des christlichen Glaubens einsetzen und dabei ein breites Spektrum von Auffassungen zu integrieren suchen.

**Bezugspreis** jährlich 18 Euro; Einzelhefte je 3,50 Euro.

**Mitgliedsbeitrag** für Mitglieder des Bundes für Freies Christentum jährlich 28 Euro. Darin ist der Bezug der Zeitschrift enthalten. Spenden sind steuerlich abzugsfähig.

**Zahlungen an Bund für Freies Christentum:**

**Kreissparkasse Esslingen, Konto-Nr. 56 037 137, BLZ 611 500 20** (IBAN: DE59 6115 0020 0056 0371 37. - BIC: ESSLDE66XXX).

Kassenführung bei der Geschäftsstelle des Bundes, Anschrift siehe unter „Bestellungen“!

**Bestellungen:** Geschäftsstelle des Bundes für Freies Christentum, Felix-Dahn-Straße 39, 70597 Stuttgart; Tel. 0711 / 76 26 72 (vormittags); Fax 0711 / 7655619 (E-Mail-Anschrift vorne).

**In Angelegenheiten des Bundes für Freies Christentum** wende man sich an die Geschäftsführende Vorsitzende, Frau Karin Klingbeil, in Sachen der Zeitschrift (Bezug und Zahlung ausgenommen) an den Schriftleiter, Pfarrer Dr. Andreas Rössler (Anschriften vorne).